DOI: Https://doi.org/10.22067/JLS.2023.81129.1406

با اسکن تصویر، می توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید.

نشریهٔ علمی جستارهای نوین ادبی، شمارهٔ ۲۲۰، بهار ۱۴۰۲، صص ۴۶-۲۳
مقالهٔ پژوهشی

واکاوی جریان‌های تفکر عرفانی ایرانی عصر صفوی از جهان ملموس استعاره (بررسی *رسایل* دهدار، *جوگ بشست* و *اصول المعارف*)

تاریخ دریافت: ۲۵ بهمن ۱۴۰۱ / تاریخ پذیرش: ۱۷ خرداد ۱۴۰۲

بایرام مراد مرادی[۱]

عباس نیک‌بخت[۲]، عبدالله واثق عباسی[۳]

چکیده

در مقالهٔ حاضر استعاره‌های مفهومی در سه اثر مهم دورهٔ صفوی، که هرکدام نمایندهٔ یک جریان فکری در این دوره هستند، بررسی شده است. رسایل دهدار نمایندهٔ تفکر عجم گرایی، جوگ بشست سنت ترجمهٔ آثار هندی به فارسی و اصول المعارف نمایندهٔ تفکر کلامی شیعی اثنی عشری است. هر سه این آثار در تأکید بر باورهای کلامی و عرفانی ایرانی-اسلامی مشترکند. در این آثار مهم‌ترین مفاهیم شناختی یعنی خداوند، وجود، هستی در قالب استعاره‌های مفهومی مختلف تصویر شده است که مهم‌ترین آن‌ها، به ترتیب، آفتاب، نقطه و دریاست. در این مقاله با بررسی و مقایسهٔ این تصاویر و خوشه‌های آن‌ها به بخشی از زیرساخت‌های فکری مشترک در این سه تفکر پی خواهیم برد که بازتابی از اندیشه‌های تصوف ایرانی است. این مقاله از رویکرد استعارهٔ مفهومی لیکاف سود جسته است.

کلیدواژه‌ها: استعاره، دهدار، میرفندرسکی، فیض کاشانی، عجم گرایی، تصوف.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، ایران. E-mail: Moradi.bairam@yahoo.com

۲. دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، ایران. (نویسندهٔ مسئول) E-mail: Nikbakht_abbas@yahoo.com

۳. دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، ایران. E-mail: Vacegh40@yahoo.com

مقدمه

ایران در طول تاریخ، همواره مرکز معنویت و تصوف و عرفان بوده است و عرفان در ایران، فارغ از اینکه با چه عنوانی مطرح شود، پدیده‌ای است که طیف‌های مختلف، رویکردهای متنوع و گرایش‌های گوناگونی را در بر دارد. با توجه به این که تصوف در دوره صفویه از حالت طریقت به سمت سیاست پیش رفت و مفهومی گسترده‌تر از آنچه قبل‌تر داشت به خود گرفت، پس به‌جاست که عنصر عرفان در اکثر آثار این دوره بروز یابد. از دیگر سو توافق و همسانی برخی از وجوه اندیشه‌های ایرانی و تشیع در طول تاریخ و به‌خصوص در دورهٔ صفویه زمینه تعامل تفکر ایرانی، تشیع و عرفان و تصوف را فراهم آورده است؛ تا جایی که عرفان و تصوف، تشیع و ایران سه ضلع تفکر سیاسی شاهان صفوی بوده است.

همچنین ارتباط فرهنگی بین ایران و هند در این دوره زمینه را برای ورود باورهای عرفانی هندی به آثار مختلف این دوره فراهم آورده است؛ زیرا هندوستان مهد عرفان است و اندیشه‌های عرفانی هندی از طریق ترجمه‌های آثار سانسکریت به فارسی انتقال یافته است و مهم‌تر اینکه این ترجمه‌ها در سیطرهٔ تسلط گفتمان صفوی رنگ و بوی عرفان فارسی به خود گرفته است.

بر همین اساس در این پژوهش به بررسی سه اثر مهم این دوره پرداخته‌ایم که جریان‌های فکری مختلف در دوره صفوی را بازتولید کرده‌اند. این آثار عبارت‌اند از: رساله‌های دهدار (محمد دهدار ۱۰۱۶ ق) جوگ بشست (میرفندرسکی، ۱۰۲۰ ق) و اصول المعارف (ملامحسن فیض کاشانی ۱۰۸۱ ق). این سه اثر به ترتیب نمایندهٔ سه جریان مهم فکری دورهٔ صفویه با نام‌های جریان ایرانی‌گرایی، هندوئیزم و تشیع است که همه در پرداختن به مضامین عرفانی‌ایرانی اشتراک دارند.

پژوهش حاضر به این می‌پردازد که پیوند میان استعاره و بنیان فکری نویسندگان به چه شکل است و آن‌ها چگونه توانسته‌اند از طریق استعاره، ایدئولوژی خود را مطرح کنند. بن‌مایه استعاره مفهومی در گفتمان کلامی رسائل دهدار، بر اساس نظریه «نقطویه و حروفیه» است. بن‌مایه استعاره مفهومی در گفتمان کلامی جوگ بشست، بر اساس نظریه «بی تعینی ذات برهمن» است. بن‌مایه استعاره مفهومی در گفتمان کلامی اصول المعارف، بر اساس خواستهٔ تشیع برای یافتن وطن و سکنی گزیدن در محل جغرافیایی است. این نظریات متفاوت با ورود به گفتمان عرفان در بافت استعاری هر یک از آثار قرار می‌گیرد و انتقال از ایده به استعاره و زبان هنری صورت می‌گیرد. همچنین ایدهٔ جمال خداوند و رؤیت در هر سه متن تکرار می‌شود.

بنیاد نظری: استعارۀ مفهومی

شناخت‌گرایان باور دارند که نظام شناختی بشر، استعاری است (Johnson & Lakoff,۱۹۸۰ :۴) به این معنی که ما مفاهیم ذهنی را به کمک استعاره درک و دریافت می‌کنیم (Ibid,۱۹۹۹ :۴۵) آن‌ها بر این باورند که استعارۀ مفهومی در تمام شئون زندگی، نه‌تنها در زبان، بلکه در فکر و عمل نیز شایع است. در واقع دامنۀ نفوذ این نظام چندان گسترده است که فرایندهای فکر، شناخت و عمل در ذهن انسان، را در بر می‌گیرد و استعاره، نقشی مهم در شناخت و درک پدیده‌ها و امور دارد و در حقیقت، مدلی فرهنگی در ذهن ایجاد می‌کند که زنجیرۀ تفکر، طبق آن برنامه‌ریزی می‌شود. با این دیدگاه، استعاره ابزاری است برای درک بشر از جهان پیرامون؛ ابزاری که نقشی مهم در شیوۀ اندیشیدن انسان دارد (شکری و شمسی‌زاده، ۵۹۳۷: ۴۵۲). بر این اساس استعاره، با به‌کارگیری ابزارهای زبانی، مفاهیم انتزاعی را به شکل امور ملموس، قابل درک می‌سازد و از طریق تحلیل استعاره‌ها می‌توان به جهان اندیشه سازندگان و به کاربران آن‌ها راه یافت. در این صورت، ما به مدد یک محسوس، امری معقول را می‌فهمیم.

نظام مفهومی، باورها، اعتقادات و ذهنیات ما را نسبت به خودمان، تجارب ما و جهان و پدیده‌های آن و دریافت‌های ما را از آن امور تعیین می‌کند. کنش و واکنش‌های ما نیز بخش مهمی از واقعیات زندگی ما هستند و بر مبنای باورها و ذهنیات ما شکل می‌گیرند. درنتیجه نظام مفهومی ما را از انتزاعی‌ترین تا ملموس‌ترین و جزئی‌ترین امور در بر گرفته و در تعریف واقعیت‌های زندگی نقشی اصلی را عهده‌دار است. استعاره‌هایی که تجارب و ادراکات مشترک را بازنمایی می‌کنند، به‌سرعت به استعاره‌های عمومی و همگانی در میان آن گروه اجتماعی بدل شده، مدار شناخت و تجربۀ زیستی یک گروه را شکل می‌دهند و به کانون فرهنگ سوق داده می‌شوند.

نظریۀ استعاره در دهۀ نود میلادی با انتشار کتاب "استعاره‌هایی که بر اساس آن‌ها زندگی می‌کنیم" "the metaphor we live by" توسط لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) و این رویکرد جدید به استعاره را مطرح کرد که استعاره در زبان روزمره و نظام تفکر بشری جای دارد و در خدمت شناخت قرار گرفته است. این دو معتقد بودند ما جهان را از راه تجربه درک می‌کنیم و برای بیان مفاهیم از استعاره استفاده می‌کنیم و برخلاف بلاغت سنتی، پایه و اساس استعاره‌ها، مفاهیم هستند نه واژه‌ها و استعاره لزوماً بر اساس تشابه نیست بلکه بر اساس زمینۀ تجربه‌های محیطی ما، بین دو حوزۀ مفهومی متفاوت شکل می‌گیرد. (لیکاف و جانسون، ۱۳۸۹: ۲۴۴) بدین‌صورت که همواره یک حوزه ذهنی توسط یک حوزه عینی ملموس می‌شود و از اصطلاحات یک حوزه برای تبیین یک حوزه دیگر استفاده می‌شود. نظریه‌پردازان این نوع استعاره، به حوزه عینی، عنوان "حوزه مبدأ" (source domain) و به حوزه ذهنی،

عنوان "حوزه مقصد" (Target domain) داده‌اند و به ارتباطی که میان این دو حوزه به‌صورت یک گزاره، برقرار می‌شود "نگاشت" (Mapping) می‌گویند.

پیشینهٔ انتقادی تحقیق

کاربست نظریه استعاره‌های مفهومی در آثار ادبی و دینی در ایران با استقبال زیادی روبه‌رو شده است. در حوزه ادبیات فارسی، مقاله «استعارهٔ زمان در شعر فروغ فرخزاد از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی» (کرد زعفرانلو و دیگران، ۱۳۸۸) که استعاره‌های مربوط به زمان را در شعر فروغ فرخزاد واکاوی کرده است. مقاله «نگاهی نو به استعاره، تحلیل استعاره در شعر قیصر امین پور» (راکعی، ۱۳۸۹)؛ که نویسنده پس از مرور تعاریف سنّتی استعاره، دیدگاه‌های زبان شناسان در مورد استعاره را توضیح داده، مقاله استعاره مفهومی رویشی در معارف بهاء ولد (زرین فکر، صالحی نیا و مهدوی، ۱۳۹۲)، مقالهٔ "تحلیل تصویر کنشگری خداوند در باب کشاورزی، از اسطوره تا عرفان (زرین فکر، صالحی نیا، ۱۴۰۰) ازجملهٔ این موارد است. تاکنون هیچ اثر علمی این نظریه را در سه اثر مهم دورهٔ صفوی انجام نداده است.

بااین‌وجود آثار زیادی به بیان توافق و همسانی برخی از وجوه اندیشه‌های ایرانی، با تفکر عرفانی، تشیع و یا هندوئیزم پرداخته‌اند و این مقاله ادامهٔ این پژوهش‌ها است. به‌عنوان نمونه فرای در کتاب عصر زرین فرهنگ ایران معتزله را وامدار اندیشه‌های زرتشت می‌داند (فرای، ۱۳۶۳: ۱۷۴) و اشپولر در کتاب تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی معتقد است که ایران بعد از اسلام هسته اصلی خود را از دست نداد، بلکه اسلام را به‌صورت یک مذهب مخصوص و مناسب با موجودیت خود درآورد و باورهای ایرانی را در روح عرفان به منصهٔ ظهور نهاد (اشپولر، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۴۰). وی در خصوص همسانی بین باورهای ایرانی و شیعی می‌گوید: «عقاید شیعه دوازده‌امامی از همان آغاز در سرزمین ایران ریشه دوانیده و به‌زودی با روح ایرانیت پیوند و اتحاد یافته است.» (همان:۳۲۳). در باور شفیعی کدکنی نیز قلندر به‌عنوان یک شخصیت مهم در شعر عرفانی اسلامی، در باورهای ایرانی مهرپرستی و کیش مزدک و خرمی‌گرایی ریشه‌دار است و در ایران بعد از اسلام در قالب شخصیت اهل اباحه ظاهر شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۴۲۰). میرعابدینی نیز در کتاب خود با عنوان آئین قلندری: مشتمل بر چهار رساله در باب قلندری، خاکساری به ارتباط فتوت نامه‌ها و باورهای عرفانی و قلندری اشاره می‌کند: از فتوّت‌نامه‌های عهد صفوی می‌توان دریافت که در آن دوران نفوذ و تأثیر تصوف در آیین جوانمردی بیش‌تر شده و آیین فتوّت به آیین عیاری و قلندری بدل گردیده است ... و اعتقادات شیعی در فتوّت‌نامه‌های دورهٔ صفوی آشکار است و گاه رنگی از اعتقادات غُلاة شیعه را

نیز دارد. (میرعابدینی و افشاری، ۱۳۷۴: ۳۲-۳۹). وی در همین‌جا اذعان می‌دارد که رسوم ایرانی در بین قلندران عصر صفوی نمود داشته است (همان).

در خصوص ارتباط باورهای ایرانی، عرفانی و هندی فاطمه رضوی در کتاب آزادگی و صلح کل، رشد و دگردیسی اندیشه وسعت مشرب در عصر صفوی به بررسی باورهای ایرانی، هندی و عرفانی در این دوره می‌پردازد و به بیان شبکۀ ارتباطی بین باورهای ایرانی مانند حروفیه، نقطویه و قلندریه با تفکرات عرفانی و شیعی عصر صفوی می‌پردازد و از دیگر سو خط فکری و تعامل متافیزیک ودانتا و اسلامی را در این دوره از خلال سنت ترجمه و تلاقی فکری (مجمع البحرین) بررسی کرده است.

رسائل دهدار: نمایندۀ تفکر ایرانی

رسائل دهدار نوشته محمد بن محمود فانی شیرازی دهدار (۹۴۷-۱۰۱۶ ق) است. مؤلف از اندیشمندان عهد صفوی، در رشته‌های گوناگون علوم و معارف اسلامی به‌ویژه ریاضیات، اسرار حروف و اعداد، تفسیر و فقه صاحب‌نظری توانا به شمار می‌رود. این کتاب شامل یازده رساله علمی است که با نثری روان به مباحث مهمی هم چون وحدت وجود، ذو مراتب بودن موجودات، تثلیث عوالم انسانی و خارجی، اتحاد عاقل و معقول، اقسام سیر و سلوك، اسرار عبادات، امر بین الامرین و انسان کامل می‌پردازد. این رساله‌ها به ترتیب عبارتند از: رساله‌های اشراق النیرین، الف الانسانیة، توحیدیه، دُرّ الیتیم، ذوقیات یا ذوقیه یا ذوقیات عقلی و معقولات ذوقی، رقائق الحقائق، توحید یا فضیلت (شرافت) انسان، کواکب الثواقب، نسبت افراد یا حقیقت ادراک، ملکات انسان یا عشره کامله یا اخلاق، نفایس الارقام.

استعارۀ خورشید به‌مثابه وجود

ناگفته پیداست که استعارۀ خورشید و تصاویر مرتبط با آن مرکز ثقل باور ایرانی است و در این اثر به اشکال مختلف بیان می‌شود:

> خواست که چراغ سها را در محفل آفتاب برافروزد و جامۀ نسبتی بر قامت عدم استقامتش دوزد و از خزف ریزه‌ای که از ساحل دریای فیض اهل دانش فراهم آورده، چندی به‌رسم مقلدان قلادۀ گردن استعدادش کند (دهدار، ۱۰۱۶ ق: ۴۵).

چراغ سها استعاره مصرحه از خورشید است که به جامه و لباس نیز تشبیه شده و منجر به دانش‌آموزی و علم و ادب می‌شود و موجبات ادامه زیست (استقامت) را فراهم می‌آورد. در نمونۀ بعدی به ارتباط خورشید و هستی و

موجودیت یافتن اشاره می‌کند:

> و انبساط این وجود عام از آن ذات حقیقی مر حقایق ممکنه را، مثال انبساط نور شمس است بر جرم قمر. پس به وجود حق موجود باشد؛ چنانچه قمر به نور شمس روشن است و هیچ محذور نه (همان: ۵۳).

به‌عبارت‌دیگر خورشید به‌مثابه یک امر جان‌بخش و هستی‌بخش در نظر گرفته شده است؛ آنچه که در تفکر اسلامی به خداوند نسبت داده می‌شود. در نمونهٔ بعد نیز به این امر دوباره اشاره می‌کند:

> این جمیع موجودات را موجودً به وجود حق می‌گویند، مثل آن است که ماه را منور به نور آفتاب می‌گویند، و هیچ محضور نیست. (همان: ۱۱۱).

وی در توضیح اندیشهٔ وجودی خود از مکالمات کلامی بهره می‌گیرد و وجود را امری واحد می‌داند که قابلیت تشکیک نیز دارد:

> وجود مفهومی است واحد، عام و شامل موجودات خاصه و صادق بر آن صدق عرضی و مشترک معنوی به قول اصح و مقول بالتشکیک و نزد محققان زاید بر ماهیت در ذهن... و ضرورتست که تشکیک دلالت بر عرضیت صدقش بر تمام افراد کند (دهدار، ۱۰۱۶ ق: ۱۱۰-۱۱۱).

درک این اندیشه با بهره‌گیری از استعاره خورشید و نور خورشید آسان می‌شود. وجود مانند خورشید است که واحد است و قابل‌دیدن است و درعین‌حال مانند نور خورشید که از جنس خورشید است به موجودات می‌تابد. نور خورشید نه‌تنها همان خورشید است که متکثر می‌شود، بلکه قابلیت تشکیک نیز دارد؛ به این معنی که به برخی پدیده‌ها بسیار می‌تابد و به برخی کمتر.

وی در نمونه‌ای دیگر، در مدح محمد ابن محمود دهدار و سلطنت او، دولت او را به نیر اعظم فلک جلالت، و شاهی آفتاب مشرق طل الهی تشبیه می‌کند و فتح او را به مرکز دایره (دهدار، ۱۰۱۶ ق: ۱۲۲).

خوشه‌های تصویری دیگر مرتبط با خورشید در ذکر نسبت روح به بدن است؛ وی بدن را افلاک و عناصر آن می‌داند که به نسبت خورشید و نور آن وجود دارند:

> «بدانکه نورالله قلبک بنورالتحقیق-که ظهور روح و آثار آن در بدن و احاطهٔ جمیع اجزای شخص را تمثال ظهور وجود مطلق و آثار اوست در عالم. همچنانچه روح، فیض است که از وجود مطلق فایض شده، وجود مطلق نیر فیض لست که چون پرتو از آفتاب ذات الهی فایض شده» (دهدار، ۱۰۱۶ ق: ۱۲۷).

استعارۀ نقطه به‌مثابه ورود به هستی

نقطویه یا نقطویان یا پسیخانیان، شاخه‌ای فرعی از فرقه حروفیه است که به‌صورت یک جنبش مهم سیاسی مذهبی مخالف در ایران دوره صفوی در دوره شاه اسماعیل در نواحی کاشان ظهور کرد (الگار، ۱۹۹۵: ۱۹۳) محمود پسیخانی گیلانی که حوالی سال ۸۰۰. ق، در زمان سلطنت امیر تیمور گورکان، مذهب نقطوی را بنیان گذاشت پیشوای نقطویان است. حروفیه با استفاده از علم حروف، تمام امور و احکام دینی را به ۲۸ حرف عربی و ۳۲ حرف فارسی ارجاع داده و معتقد بودند که چون خدا محسوس نیست و جز از راه کلمه و لفظ قابل شناختن نیست، پس پایه شناخت خدا لفظ و کلمه است. سخن، مرکب از حروف است و بنابراین اصل سخن و صدا حرف است (همان).

نقطویه در حقیقت ادامه جریان مفهومی کردن و باطنی گرایی ای بود که حروفیه آغاز کرد با این تفاوت که همه‌چیز در نقطه خلاصه می‌دید. چراکه محمود، آفرینش و پیدایش همه‌چیز را از خاک می‌دانست و آن را نقطه می‌خواند (کیا، ۱۳۲۰: ۵) این جنبش توسط شاه‌عباس که در آغاز با آنان طرح دوستی ریخت، سرکوب شد[۱]. آنان راه هند را در پیش گرفتند و گفته می‌شود که در ایجاد دین الهی اکبر شاه کبیر نقش داشتند؛ بنابراین استعارۀ نقطه، عدد و لفظ، فراتر از تشبیه است، بلکه نوعی جهان‌بینی است.

دهدار نقطه را به نقب و سوراخ تشبیه کرده است:

> عرفا تمثیلی آورده‌اند که شخصی در خواب بود و او را برگرفته از راه نقب به منزلی آوردند که در آن منزل آنچه نهایت امکان بود از آراستگی و نعمت، مهیا بود... این منزل هیچ راهی غیر از این نقب نداشت. پس فرش آن شخص بر بالای آن نقب گستردند و آن شخص را بر بالای همان نقب نهادند و گذشتند، از بیرون آواز دادند تا بیدار شد ... و ملاحظه کرد که بر تمام اطراف خانه به خط جلی نوشته که از منزل بیرون باید رفت، پس حیران شد (دهدار، ۱۰۱۶ ق: ۶۱-۶۲).

پس از جستجوی بسیار نقب را زیر خود می‌بیند که همان علم و عقل است (همان).

> «نظر به حال خود می‌کند که رخنه‌ای از آنجا به این منزل درآمده است کدام است و به رهنمونی استاد مشفق می‌بیند کهان رخنه نطفه است از صلب پدر به رحم مادر رفته» (همان). پس از عبور از مرتبۀ جمادی، نباتی روح حیوانی را دارا می‌شود و سپس به ظهور نور عقل نائل می‌گردد (همان).

بنابراین در این تصاویر، اول وجود و هستی یافتن را به زایش، تشبیه می‌کند و برای درک بیشتر از نقب به‌عنوان

---

۱. نظر بر اینکه شاه عباس با نقطویان دوست بوده، امینی (هر کس که به نقطویه می گروید به این نام خوانده می شد) فاش کرد که شاه عباس «هرکس را که در این دین رسا نمی یافت می کشت، چنانچه با من صحبت داشت و التماس بودن در اصفهان نمود چون نپذیرفتم زاد و توشه سفر هند داد» (اسفندیار، ۱۰۶۹: ۲۷۷)

سوراخ وجود سخن می‌گوید.

حوزهٔ مبدأ اول نقب، حوزهٔ مبدأ دوم ورود نطفه به رحم است و حوزهٔ مقصد وجود یافتن و هستی. از سویی دیگر غایت طی این مراحل رسیدن به عقل است که با استعارهٔ نور ممثل یافته است. از سوی دیگر این استعاره‌ها شباهت نقب، و نطفه با نقطه را نیز به یاد می‌آورد که می‌تواند مرکز دایرهٔ هستی باشد:

> حمد و سپاس و ستایش بی‌قیاس حضرت خداوند راست-جل و علا- که از نقطهٔ حب ذاتی جوهر انسان را بیافرید (همان: ۷۵).

حال آنکه دهدار بین نقطه، و خورشید ارتباط برقرار کرده و آن را مرکز عالم هستی می‌داند.

> هرگاه نقطهٔ ذاتیهٔ تلمع کند در عالم ظهور، البته بر دور آن دایره از نور ارتسام می‌یابد به‌نوعی که اگر آن تلمع پیوسته شود و دایره بر دایره افزاید، شکل کره مترسم شود که آن نقطهٔ مرکزش باشد (دهدار، ۱۰۱۶ ق: ۵۸).

و درنهایت ذات مطلق را به آفتاب: «و الضحی، غرض از قسم، اظهار شأن حبیب است و تأویلش آنکه سوگند به ارتفاع آفتاب ذات مطلق» (همان:۷۷). مجموع این استعاره‌ها جهان‌بینی دهدار را بیان می‌کند که همان باور به خورشید و نقطه است:

> و افراد انسان بحسب استعداد ذاتی و قابلیت صفاتی متعددی افتادند و هریک نور جمال حضرت حق معروف را در آینه از مرایاء اکوان مشاهده نموده‌اند اما آنان که نقاط دایرهٔ عالم لاهوتی‌اند نور احاطهٔ ذاتی منظور ایشانست... و اکثر یک اثر را اختیار نموده و اعتقاد بدان مقید می‌دارند و یک نقطه را به خدایی فرامی‌گیرند (دهدار، ۱۰۱۶ ق: ۴۷).

اصول المعارف، نماینده جریان تفکر عرفان شیعی

ملامحسن فیض شاگرد ملاصدرای شیرازی این اثر را بر اساس افکار و عقاید متأثر از استادش نگارش کرده و استاد جلال آشتیانی بر آن تعلیقات و مقدمه افزوده است. مؤلف یکی از اساتید بزرگ علوم عقلی و نقلی (فلسفه و حکمت مشایی و اشراقی، عرفان و تصوف نظری و عملی و فقه و حدیث و رجال و تفسیر و علم اخلاق به سبک عرفا و حکما) به شمار می‌رود.

این رساله در سال ۱۰۸۹ ق به پایان رسیده و مشتمل است بر هشت باب در مباحث تحقیقی و عالمانه‌ای در وجود و عدم، و معرفت ذات باری‌تعالی، و صفات اسماء الهی، علم و جهل، ماهیات و تعیّنات آن، علت و معلول و معرفت غایات، و بیان آنکه خداوند غایت جمیع اشیاء است، و فاعل تام در دار وجود اوست، حرکات و تجدد طبیعت،

و حدوث عالم از طریق حرکت جوهر، بیان حرکت و زمان و معنای ازل و ابد، و تنزّه خداوند از حدوث و حرکت، سماوات و ارض و برزخ و بین این دو، معرفت نفوس و عقول و ملائکه و شیاطین، و بیان معانی خیر و شر و لذت و الم، و معرفت ثواب و عقاب و نار، و بیان انقطاع عذاب از اهل نار، اقسام جنت و نار و بیان اصول نشأت و حقایق موجودات و ارواح، تفصیل وجوه فرق بین دنیا و آخرت و نحوه وجود جسمانی.

برهان نور، گرمادهی و وجود

نویسنده به روش حکمت و معرفت حاصل از طریق برهان و فلسفه معهود بین حکمای اوایل و اساطین فن از اعاظم حکمای یونان و بین معارف وارد از طریق شریعت محمدی و انوار فیض از طریق ائمه شیعه جمع کرده است و بخش عظیمی از اثرش را دربارهٔ وجود و عدم صحبت کرده است. در این‌گونه آثار معمولاً مضامین انتزاعی بکار می‌رود و از تمثیل و تشبیه برای درک بیشتر استفاده نمی‌شود؛ بنابراین وجود معدود استعارات و تشبیهات اهمیت بالایی دارد. یکی از این استعاره‌ها که بسامد بیشتری از دیگر تشبیهات دارد، استعارهٔ مرکزی خورشید است. باب اول، بحث دربارهٔ وجود و معرفت هستی و شناسایی حقیقت وجود، و حقیقت وجود و مقام صرافت هستی، به‌اصطلاح اهل عرفان، همان مقام و مرتبه ذات است (آشتیانی، ۱۳۹۰ ق: ۳۵). اثبات این اصل اساسی، بنابر حکمت بحثی و نظری توقف دارد، بر اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیات و ابطال تحقق غیر وجود؛ به‌طور مطلق، و بالاخره بیان آنکه تحقق و تحصّل خارجی شأن حق‌تعالی است و آنچه که تحقق دارد و موجود واقعی و حقیقی است، حق‌تعالی و شئون ذاتیه اوست و وجودات امکانی جلوه و ظهور حق اول‌اند و تحقق آن‌ها تحقق ربطی و اعتباری و اضافی است (همان: ۳۹).

وی معتقد است که در دار وجود غیر از اصل وجود چیزی تحقق ندارد... به معنایی که ظل و سایهٔ وجود چیزی نیست که عقل از حقایق وجودیه انتزاع می‌نماید... «که قهرا به تبعیت ظل و شبح نسبت به ذی ظل و ذی شبح تحقق دارد» (فیض کاشانی، ۱۰۸۱ ق: ۶). در اینجا وجود سایه برای مفهوم وجود، ما را به نور، آتش و خورشید رهنمون می‌شود. وجود چیزی است که سایه و ظل دارد؛ و یا خورشید است که ظل و سایه را ایجاد می‌کند.

در استعاره‌ای دیگر برای فهم موضوع می‌گوید وجود، آتش است. وی در خصوص موضوع وابستگی حقیقت وجود و وجود موجود به تعین جوهریت از آتش و سوزندگی آن سخن می‌گوید: اگر وجود آتش، نه مفهوم آن، در ذهن حاصل شود باید آثار خارجی آن نیز بر آن مترتب شود و آتش ذهنی خاصیت سوزندگی داشته باشد (همان: ۷).

وی در اصل هفتم از باب اول می‌گوید: «الوجود یتنزل من سماءالاطلاق الی اراضی التقلید» (همان: ۱۴).

تا اینجا او به شمس اشاره نکرده است، اما وجود چیزی است که از آسمان به زمین نازل می‌شود، مانند آتش

سوزندگی دارد؛ و به وجود ظل و سایه می‌بخشد چراکه وجود در مقام فعل و اظهار کمالات وجودی ناچار باید فیض و بخشش تنزل نماید.

در ادامه وی با ارائهٔ حدیثی از امام صادق (ع) از استعارهٔ وجود شمس است پرده‌برداری می‌کند: «ان روح المومن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» (همان: ۳۷)؛ اگرچه او، پس از این تشبیه، به متابعت دیگر حکماً الله را از هرگونه تشبیه منزه می دارد و به آیهٔ لیس کمثله شیء اشاره می‌کند تا از اتهام حلول جلوگیری کند؛ بنابراین، نور شمس وجود است که از آسان اطلاق به اراضی تقیید تابشم یکند و همه را به نور خود که همان وجود منبسط بر ماهیت باشد روشن می‌نماید، زیرا نور عبرات از وجود است و ظلمت به معنای عدم.

مسئله اصالت وجود ازجمله مهم‌ترین مسائلی است که تفکر فلسفی حکما و متکلمان را با دگرگونی بنیادی روبه‌رو ساخته است و اساس و پایه اصلی مباحث الهی بوده، حل بیشتر مسائل فلسفی در حکمت متعالیه بر آن مبتنی است. این مسئله ازجمله مسائل جدیدی است که پس از ملاصدرا گسترش یافته است. ملاصدرا با تثبیت این اصل در فلسفه اسلامی نوعی دگرگونی به وجود آورد و به‌اندیشه‌های فلسفی، چهره‌ای جدید بخشید؛ بنابراین می‌توان گفت نظریه اصالت وجود آن‌گونه که در حکمت متعالیه مطرح‌شده، سابقه نداشته است. حال استعارهٔ مفهومی «وجود شمس است» و زیرمجموعه‌های آن ابعاد مهمی را از این تفکر آشکار می‌کند.

در کیفیت ظهور و بروز وجود در مراتب وجودی بنابر قول به تشکیک، عدم نیز وجود ندارد؛ همان‌طور که نور شمس با درجات مختلف به همهٔ پدیده‌ها و اشیاء زمینی نزول می‌کند و بی نوری محض وجود ندارد (آشتیانی، ۱۳۹۰ ق: ۴۵-۶):

مظلم از باب آنکه در دسترس بصر قرار نمی‌گیرد، مظلم و تاریک است با اینکه در مقام ذات خود موجود است، آنچه نه خود موجود است و نه برای غیر تحصل و وجود دارد ظلمت حقیقی است، پس مظلم بودن اجسام و صوری که مورد ادراک بصری واقع نشود امری نسبی است. محقق برای درک این مفهوم از استعارهٔ نور کمک می‌گیرد: لولا النور، ما ادرک شیء، لا معلوم، لامحسوس و لامعقول. بنا براین برهان نور و وجود یک اصلند و ظلمت و عدم نیز جدا از هم نشوند (آشتیانی، ۱۳۹۰ ق: ۵۲).

وی در جایی دیگر برای درک وحدت از شعاع شمس و حرارت حاصل از آن و آتش مدد می‌جوید:

اما واحد جنسی از آنجایی مبهم است به واسطهٔ ضعف وحدت و ابهام خاص به متعدد مستند می‌شود، مثل حرار حاصل از حرکت و شعاع شمس و آتش و غیر اینها از اشیاء (فیض کاشانی، ۱۰۸۹ ق: ۶۷).

حوزهٔ مبدأ در این استعاره شمس و حوزهٔ مقصد مفهوم وجود است. شمس تصویر مرکزی و خوشه‌های آن یعنی، نور، شعاع، ظل و سایه، حرارت و سوزندگی و ظلمت استعاره‌های حاصل از شمس و مفاهیم مرتبط با نظریهٔ کلامی وجود ازجمله، وحدت، کثرت، تشکک، تعین، و عدم در حوزهٔ مقصد قرار می‌گیرند.

استعاره‌های متفرقه

استعاره بحر و دریا

محقق فیض کاشانی در بیان وحدت و کثرت بحثی با عنوان «الحقیقه صحو المعلوم و محو الموهوم» دارد که می‌گوید «پیشِ بی‌حد هرچه باحد است، لاست» (فیض کاشانی، ۱۰۸۹ ق: ۵۶). در مقام مثال حق را به‌عنوان دریای بی ساحل و له المثل الاعلی در نظر می‌گیرد و حقایق امکانی را به‌منزلهٔ امواج حاصل از حرکت دریای بی تناهی وجود و موج و حباب را نمود دریا و وجود ممکنی را سراب وجود حق در نظر می‌گیرد (همان). در ادامه خواهیم گفت که این استعاره زمینه مقایسهٔ این اثر را با جوگ باشست ترجمه میرفندرسکی از متن سانسکریت را فراهم خواهد کرد.

استعارهٔ عدد: بازتولید پنهان تفکر نقطویه

فیض کاشانی در اصل پنجم و ششم از باب اول به تحقیق در بیان نحوهٔ سریان وحدت اشیاء و علت تساوق وجود و وحدت می‌پردازد و می‌گوید: «ایجاد الواحد بتکراره العدد»(فیض کاشانی، ۱۰۸۹ ق: ۵۵). از اینجا به بیان وحدت حقیقیه و وحدت عددیه می‌پردازد. وحدت عددی با اتحاد با متکثرات امتناع می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر واحد خاص یا بالخصوص که با تکرار آن، عدد ساخته می‌شود مثلاً اگر آن را دو بار تکرار کنی عدد دو و اگر سه بار تکرار کنی عدد سه و...، پس سه یعنی یک و یک و یک؛ گر چه خود یک عدد نیست ولی مبدأ اعداد است چون عدد کمیتی است که قابل انقسام باشد درحالی‌که یک تقسیم پذیر نیست؛ از این نوع وحدت به وحدت عددی تعبیر می‌کنند که در مقابل کثرت است (شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۹۸/۲).

اگرچه وحدت عددیه در علم کلام، پیش از محقق فیض، کاربرد داشته و در اینجا بازتولید شده، اما در اینجا بیان نظریهٔ وحدت و کثرت (حوزهٔ مقصد) با استعارهٔ مفهومی عدد (حوزهٔ مبدأ) بکار رفته است. وی در جایی دیگر برای درک فاعلیت نفس نسبت به صور موجود در باطن ذات از اعداد حاصل از حوای سخن به میان می‌آورد و عقول را مبدأ اعداد و واسطه برای افاضهٔ وجود می‌داند (فیض کاشانی، ۱۰۸۹ ق: ۶۸-۶۹).

استعاره نطفه و باور پادشاهی وراثتی

وراثت هم در تفکر ایرانی و هم جهان تشیع نقش مهمی دارد؛ پادشاهی و امامت در این دو دیدگاه از طریق وراثت به جانشینان به ارث می‌رسد؛ بنابراین بی‌جا نیست اگر نطفه به یک استعاره تشبیه شود. در اینجا مؤلف در بیان برخی از حقایق وجودی، ازجمله فاعل و غایت متحد، وجود واحد و مبدأ کل از تشبیه پدر و نطفهٔ آدمی مدد می‌جوید. در اینجا نطفه و پدر حوزهٔ مبدأ است برای به تصویر کشیدن فاعل کل و غایت اول، و غایت آخر (فیض کاشانی، ۱۰۸۹ ق: ۵۸).

گرسنگی

وی در ادامهٔ بحث پیشین، یعنی علت غایی، دوباره از استعاره و تمثیل سود می‌جوید. می‌گوید علت غایی از جهت جود و ماهیت با علت فاعلی متحد است؛ چنانچه شخص گرسنه وقتی برای حصول سیری چیزی می‌خورد از این جهت می‌خورد که سیر شود. پس تخیل سیری مبدأ سیری است، زیرا شخص واحد از برای آنکه سیر شود، از حالت خیال سیری بحالت تحقق سیری در می‌آید (همان: ۶۰).

نجار

در اینجا نیز برای تبیین فعلیت، از فعل نجاری و عمل نجار سود می‌جوید. وی می‌گوید علت مادی مثلاً چوب مطلق نیست بلکه چوب مستعد و اماده از برای قبول تراش و موجود در اختیار نجار است (انسان مهیا و آماده با آلت نجاری نجار بالفعل است)" (فیض کاشانی، ۱۰۸۹ ق: ۶۰). او همچنین به پنجره، درب و دیگر محصولات نجاری اشاره می‌کند که دیگر چوب مطلق نیستند (همان).

***

در جهان استعاری فیض کاشانی خورشید و آتش به‌عنوان عناصر نیروبخش و گرماده در جهان هستی نقش ایفا کرده‌اند و موجب حیات شده‌اند؛ همچنین عنصر هستی بخش دیگر نطفه است که مشابه یک نقطه است؛ چه زمانی و چه فیزیکی. به این معنی که زمان آغاز هستی است و از اینجا با باورهای نقطوی همسو است. از سوی دیگر توجه به خورشید، آتش و نطفه به‌عنوان عناصر هستی بخش، توجیهی است برای استعاره‌های مفهومی گرسنگی و نجاری که به ترتیب غذا و مکان زیست موجودات را فراهم می‌کند: نطفه هستی را ایجاد می‌کند، خورشید و آتش به این هستی گرما و زندگی می‌بخشد و غذا و نجاری به او بقا می‌بخشد. این خوشهٔ تصویری در این اثر میل به زیست و بقای تشیع را، به‌عنوان گفتمانی که در حال قدرت یافتن است، به نمایش گذاشته است.

جوگ بشست نمایندهٔ تفکر هندوئیزم

پرچمداران عرفان و تصوف اسلامی-ایرانی در اعصار مختلف، با حضور پررنگ خود، هندوستان را مأمنی برای نشر اندیشه‌های خود یافته بودند و زمینه برای روابط بین فرهنگ عمومی هندی و اسلامی در قالب تعاملات صوفیان و جوگی‌های هندی فراهم شده بود. آن‌ها فرهنگ فارسی را به‌عنوان بستری برای دریافت و نشر فراگیر این اندیشه‌ها مناسب دیده بودند. همچنین حمایت شاهان تیموریان گورکانی از زبان و فرهنگ فارسی و تلاش برای نسبت دادن ریشه‌های خود به دو فرهنگ ایرانی و هندی زمینه دیالوگ تصوف اسلامی-ایرانی و هندوئیسم را فراهم کرده بودند (مقدمه انگیسی جوگ باسشت:۸). در این بین اثری که بسیار مورد توجه قرار گرفت و ترجمه‌های بسیاری از آن شد جوگ بشست است. جوگ باسشت (Yoga Vasistha)، متن عرفانی هندو، به سانسکریت نوشته والمیکی، نویسندهٔ مجموعه معروف رامایانا است. این کتاب گفتگوهای فرزانهٔ مشهور باسشت با شاهزاده راما را در مورد روش رسیدن به رستگاری در بر دارد. تاریخ تألیف کتاب بین قرن پنجم تا قرن چهاردهم میلادی تخمین زده می‌شود. جوگ باسشت یکی از طولانی‌ترین متن‌های سانسکریت، پس از مهاباراتا و رامایانا، و یکی از متن‌های اصلی در یوگا به‌شمار می‌آید.

جوگ باسشت، همچون بسیاری دیگر از کتاب‌های معتبر هندو، به امر جلال‌الدین اکبر پادشاه تیموری هند به فارسی ترجمه شد. مترجم دیگر این کتاب از سانسکریت به پارسی نظام‌الدین پانی‌پتی است. میرفندرسکی دانشمند، حکیم و فیلسوف دورهٔ صفوی، گزیده‌ای از این ترجمه ترتیب داد و بر آن شرحی نوشت. میرفندرسکی از معاصران میرداماد و شیخ بهایی و آقا حسین خوانساری و ملاصدرا بوده است و چندین تن از مدرسان حکمت معروف آن دوره، مانند ملاصادق اردستانی، محمدباقر سبزواری، آقاحسین خوانساری، میرزا رفیعای نائینی و شیخ رجبعلی تبریزی و ملاصدرا (استاد محقق فیض کاشانی) از شاگردان او بوده‌اند. مقایسهٔ دو ترجمه از این کتاب نشان می‌دهد که ترجمهٔ میرفندرسکی ترجمه‌ای آزاد از اصل کتاب است که مفاهیم وجودی هندی در ترجمهٔ میرفندسکی با مفاهیم عرفانی اسلامی آمیختگی دارد و از همین جهت شناخته‌تر از ترجمهٔ پانی‌پتی بوده است و با اقبال بیشتری مواجه شده است (رضوی، ۱۴۰۰: ۲۵۵).

استعارهٔ دریا به‌مثابه یک کلِّ هستی‌بخش

در آموزه‌های هندو از آتما بسیار نام برده می‌شود که نامتعین است و نیز با همهٔ پدیده‌ها یکسان است: «و به یقین بدان که مثل آب آن آتما روشن است و بیننده است و یکی است هرچند به واسطه تعین امواج در نمود تکثر می‌نماید، در

حقیقت از کثرت منزه است» (داراشکوه، ۱۰۶۷: ۷۶).

میرفندرسکی در ترجمه آزادی از جوگ به نام برهم روپ اشاره می‌کند و او نامتعین می‌داند و به دریا تشبیه می‌کند که پدیده‌های مختلف از آن بوجود می‌آیند وهمه از دریا هستند:

> «مثلاً آب دریا، تا زمانی که بادی برو نوزیده بجز یک نام که دریا باشد، ندارد، و چون باد بر او وزید و دریا در تموج آمد و مد و جزر پیدا کرد، نام‌های بسیار در آن حالت پیدا شد، مثلاً موج و حباب و بخار و مانند آن. همچنان برهم روپَ و پرم آتمان گویا دریایی بود برقرار. بعد از آنکه باد خواهش برو بوزید، چندین نام او را پیدا گردید، همچنین خواهش باعث کثرت خلق گشت» (میرفندرسکی، ۱۰۲۰ ق: ۳۵).

میرفندرسکی در ترجمهٔ جوگ‌بشست، برهمَ‌روپَ را نامتعین می‌داند و آن را به دریایی تشبیه می‌کند که پدیده‌های مختلف از آن به وجود می‌آید: «مثلاً آب دریا، تا زمانی که بادی برو نوزیده به جز یک نام که دریا باشد، ندارد، و چون باد بر او وزید و دریا در تموج آمد و مد و جزر پیدا کرد، نام‌های بسیار در آن حالت پیدا شد، مثلاً موج و حباب و بخار و مانند آن. همچنان برهم‌روپَ و پرَم‌آتمان گویا دریایی بود برقرار. بعد از آنکه باد خواهش برو بوزید، چندین نام او را پیدا گردید، همچنین خواهش باعث کثرت خلق گشت» (میرفندرسکی، ۱۰۲۰ ق: ۳۵).

این تصویر که همه چیز، به دریا می‌ریزد و تغییری در دریا روی نمی‌دهد در جوگ‌بشست به‌عینه دیده می‌شود: «خود را چون دریا سازد که در دریا از آنچه از آب‌های روان و سیل‌ها می‌ریزد، دریا آن را به جان شسته قبول می‌کند، و بگیرد و برای گرفتن بهره از آب‌های روان و غیره جای خود را نگذارد و دم پیش ننهد» (پانی‌پتی، ۱۰۰۶: ۳۳۵).

شخصی که به آگاهی رسیده باشد «دل او در جمیعت و آرامی چون دریایی گردد برقرار که اصلاً بر او بادی نوزیده است» (میرفندرسکی، ۱۰۲۰ ق: ۳۵۳)

این تصویر در جوگ به‌عینه دیده می‌شود: «خود را چون دریا سازد که در دریا از آنچه از آب‌های روان و سیل‌ها می‌ریزد، دریا آن را بجا نشسته قبول می‌کند، و بگیرد و برای گرفتن بهره از آبهای روان و غیره جای خود را نگذارد و دم پیش ننهد.» (همان: ۳۳۵)؛

> «و آن راجه در باب عدل و داد و در راستروی خاص و عام و از حد خود تجاوز نکردن، مانند دریایی بود که هرچند چندین هزار دریاهای روان و سیل‌های فراوان در او می‌ریزد و باران‌ها می‌بارد او از کنار خود تجاوز نکند و کم و بیش نشود» (همان: ۸۲)

وی در جای دیگر می‌گوید:

> «مثلاً آب دریا، تا زمانی که بادی برو نوزیده بجز یک نام که دریا باشد، ندارد، و چون باد بر او وزید و دریا در تموج آمد و مد و جزر پیدا کرد، نام‌های بسیار در آن حالت پیدا شد، مثلاً موج و حباب و بخار و مانند آن. همچنان برهم روپَ و پرم آتمان گویا دریایی بود برقرار. بعد از آنکه باد خواهش برو بوزید، چندین نام او را پیدا گردید، همچنین خواهش باعث کثرت خلق گشت» (همان: ۳۵).

تصویر مرکزی در جوگ دریا است که با خوشه‌های تصویری موج و حباب و بخار، باد و ... حمایت می‌شود. این استعاره برای درک و تفهیم مفهوم آتمن بکارگرفته شده است. آتمَن یا آتما به زبان سانسکریت کلمه‌ای است که به معنای خود، روح یا جان. در فلسفه هندو به‌خصوص در مکتب ویدانته در هندوئیسم، آتمان برهان حرکت است. به باور هندوها، یک روح واحد کیهانی به نام برهمن وجود دارد. هر موجود زنده یک روح ذاتی (آتمان) و خدایی دارد که با برهمن یکی است. از آن‌جا که موجودات زنده این را درک نمی‌کنند و فریب این تصاویر ناماندگار جهان ظاهری را می‌خورند روح‌های ذاتی افراد در تله بدن‌ها گیر افتاده و نمی‌تواند به برهمن بپیوندد. تنها زمانی که فرد این یگانگی ارواح (وحدانیت وجود) را کاملاً درک کرد، آتمان می‌تواند از چرخه زایش دوباره و قانون کارما بگریزد و به برهمن جاویدان بپیوندد. از نظر کتاب جوگ بشست آتمن در همهٔ پدیده‌ها مستقر است و جوگی به مبدأ متصل می‌گردد و در عین حال در همهٔ کثرات حضور دارد (شایگان، ۱۳۵۷: ۲۱۳).

استعاره‌های متفرقه با مضمون باطنی‌گرایی

ازجمله استعاره‌های دیگر در این اثر رنگ، طفل، گُنگ و ماه است.

وی در طی مراحل جوگی و ریاضت می‌گوید: «دیگر نیکبختی اینکه قبله همت او ذات برهم و جمال مطلق شده و او را از قرارداد و روش و طریق جمیع مذهب‌ها و ملت‌ها که در اهل عالم قرار یافته[اند] رنگی نباشد» (میرفندرسکی، ۱۰۲۰ ق: ۴۶۶). همچنین در تعالیم هندو می‌خوانیم کسی که به مرحلگیانی (آگاهی) رسیده باشد «چون قرص بدر بر همه یکسان تاب بود» (جوگ ۳۳۶). استعارهٔ رنگ و قرص بدر حوزهٔ مبدأ برای تصویر کثرت و تعلق است و در ادامه کسی که از کثرت رهایی یابد زبانش گنگ می‌شود و مانند طفل بی تعلق از همه چیز امکانی می‌گردد. اشاره به نوربخشی ماه مستقیماً تأثیر باورهای هندی است؛ چراکه در باورهای عرفان ایرانی یا اسلامی ما با پدیدهٔ نور خورشید مواجهیم؛ با این حال می‌توان عناصر باطنی گرایی را در اینجا دید:

> «و مرد چون از تعلق و خواهش درونی آزاد شود و او را هیچگونه خواهش و آرزو نماند، و از بی‌تعلقی و ساده‌دلی مانند طفلی بود یا چون مردی بی‌زبان و گنگ باشد، یقین کنی که او از همهٔ تعلق‌های درونی و بیرونی آزاد مطلق گردید و فارغ شده» (پانی‌پتی، ۱۰۰۶: ۲۷۹).

باطنی‌گرایی به این معنی است حقیقت دین از ظواهر آن مهم‌تر است. باطنی‌گرایان پوست یا ظاهر شریعت را از لُبّ یا هسته یا باطن آن تفکیک می‌کردند و حقیقت دین را همان باطن آن می‌دانستند در اینجا تمرکز بر سجایای اخلاقی و فروتنی نمونهٔ باطنی گرایی است. برخی مانند رنه‌گنون فیلسوف مسلمان فرانسوی باطنی‌گری میان مسلمانان را به اهل‌تصوف و عارفان مسلمان نسبت می‌دهد (گنون، ۱۳۸۷: ۲۲) و برخی نیز همچون هانری کُربَن شیعه امامیه را مذهبی باطنی و تأویلی می‌دانند (انصاری، مصاحبه: ۱۳۹۸). آنچه در این بین مشخص است، استعاره‌های حوزهٔ باطنی گرایی ربط بین اندیشه‌های هندی در این اثر با تفکر تصوف ایرانی و تشیع است.

تحلیل استعاره‌های سه نویسنده

همان‌طور که مشاهده می‌شود، مهم‌ترین استعاره‌ای که در آثار این سه نویسنده بکار گرفته شده، استعارهٔ خورشید و دریا است. تصاویر اصلی در رسائل دهدار، آفتاب و نقطه است؛ در اصول المعارف استعارهٔ شمس و خوشه‌های آن و دریا در ترجمهٔ جوگ بشست از میرفندرسکی حوزه‌های مبدأ هستند که همگی برای بیان مفهوم وجود، هستی، و ذات مطلق به‌عنوان حوزهٔ مبدأ استخدام شده‌اند. در ر سائل دهدار اثری از استعاره‌های دریا نیست و در جوگ بشست رد پای استعاره خورشید دیده نمی‌شود اما در اصول المعارف هر دوی این استعاره‌های مرکزی وجود دارد؛ بنابراین اگر استعاره شمس را عنصری از تفکر عرفانی ایرانی در نظر بگیریم و استعاره دریار عنصری از تکفر عرفان فارسی‌هندی، می‌توان به این نتیجه رسید که اصول المعارف جامع هر دوی این تفکرات است؛ یعنی هم متأثر از فرهنگ عرفانی ایرانی و هم هم فارسی‌هندی. در ادامه به بررسی ارتباط این استعاره‌ها خواهیم پرداخت:

جایگاه خورشید/ آفتاب در ادیان و اساطیر

در قرآن کریم، واژه شمس به معنی خورشید آمده و یکی از سوره‌های قرآن بدین نام است و در سوره‌های دیگر نیز واژه شمس تکرار شده است. این واژه در قرآن کریم معادل چندین مفهوم به کار رفته است. مفاهیمی همچون ۱. عنصر آفرینش (به‌عنوان نمونه سوره انعام آیه ۹۶، سوره ابراهیم آیه ۳۳، سوره نحل آیه ۱۲، عنکبوت آیه ۶۱)؛ و ۲. استعاره از حضرت یعقوب (سوره یوسف)؛ از همینجا تصور می‌شود که این استعاره را باید مربوط به فرهنگ عرفان اسلامی شمرد؛ اما در همین اثر اشاره شده که خورشید نشانگر نوعی آئین در میان ملتها (ستاره پرستی) است (آیه ۲۴ سوره نمل)؛

اما استعاره خورشید به قرآن ختم نمی‌شود؛ در تورات نیز تجلی ذات و جلال یهوه در روشنی و درخشندگی به

خورشید مانند شده است. همچنین گفته می‌شود: «یهوه، خدای آفتاب (خورشید) را مأمورسلطنت روز وماه را مأمور سلطنت شب گردانید تا شب را از روز و تاریکی را از روشنی ممتاز گرداند»(زمردی، ۱۳۸۵: ۴۹). درآیئن مسیحیت نیز خورشید نمادی از عیسی مسیح و مریم مقدس می‌باشد. خورشید، به‌عنوان منبع نور، حرارت و انرژی، نمایانگر تنویر، روشنایی، سر افرازی و تکریم معنوی تلقی گردیده و در هنر مسیحی به هنگام ولادت مسیح، خورشید و ماه نشانهٔ گذر از شب به روز و زمان مصلوب ساختن او نماد گذر از روز به شب بوده است (باوفا و یاوری، ۱۳۹۱: ۵۷).

خورشید در سنت اوستاییان با عنوان"Huare" و در سنت پهلوی‌ها با عنوان «خورشت» نامگذاری گردیده است درگاتها «هَوِربدون شئت» آمده و در سایر قسمت‌های اوستا نیز تنها دیده می‌شود. شئت: صفت است، به معنی درخشان و درفشان، بعدهاجزء این کلمه گردیده کلمه خوردر فارسی همان هور می‌باشد. لغت دیگری که برای خورشید به کار برده می‌شود کلمه آفتاب است که مرکب ازکلمه «آب» (به معنی روشنی و درخشندگی است) و «تاب» (به معنی تابیدن و گرم کردن) است و آن فرشته‌ای است که غالباً با ستارگان و ماه یکجا ذکر شده است و در فروردین یشت گوید (به واسطه فرّ و شکوه فروها خور و ماه و ستارگان دربار راه خود می‌پیمایند). خورشید از قدیم نزد ایرانیان مقدس بوده است. در هفت پاره که از قطعات قدیم اوستاست، کالبد اهورا مزدا مثل خورشید تصور شده است و در جای دیگر آمده است که خورشید چشم اهورامزدا است و زیباترین پیکر را دارد. دربند هشت آمده است وقتی که کیومرث (نخستین بشر) از جهان درگذشت نطفه‌اش به کره خورشید انتقال یافته در آن جا پاک گشته محفوظ می‌ماند (یکی از وظایف خورشید تطهیر کردن است). در وندیداد (فراگرد ۲ فقره ۴۰) آمده که خورشید و ماه و ستارگان بر خلاف میلشان به ناپاکان می‌تابند مشیت دهم به نام اوست، روز یازدهم ماه خورشید «خیر روز» نامیده می‌شود. (عرب گلپایگانی، ۱۳۷۶: ۶۱-۶۲). به روایت بندهش مهر، شاه همه سرزمین‌هاست و درجدول نجومی مندرج دراین کتاب دلالت خورشید برشاهان و خدایان است. در یشت ها از خورشید به‌عنوان شریکی در فرمانروایی جهان یاد شده است. در دلالت خورشید بر پادشاه در اساطیر ملل دیگر نیز اشاره شده است ازجمله: بسیاری از اقوام آفریقایی، ذات اعظم را خورشید می‌نامند و معتقدند خورشید پسر اعظم است و به گفته «الیاده» هرجا سخن از دولت شاهان، پهلوانان و امپراتوری‌ها می‌رود خورشید غلبه دارد. در «ریگ ودا» قدیمی‌ترین سند مکتوب هندو ایرانی، آگنی (خورشید یا آتش آسمانی) سرور سلطنت عالی قلمداد شده است و اوپانیشاد از قول فرشتگان نقل می‌کند که نور آفتاب همان نور آفریدگار است.

در اساطیر بابلی نیز شَمَش خورشید خدای بابلی ریشه سامی مشترکی برای خورشید است. بعضی از این نام‌ها

(مانند اومی–شمَش) به معنای «مادر من شَمَش است» حاکی از آن است که خورشید آغاز یک خدای مؤنث بود چنان که نزد کنعانیان و اعراب بعدها بدین گونه به شمار می‌رفت. خورشید خدای سومری بود که شَمَش را به‌صورت خدای مذکر در آورد که بر روی موها و ستون‌های یادمانی نقش شده است؛ اما برخلاف خدای سومری که در میان خدایان مقامی برجسته نداشت، شَمَش اکدی به‌عنوان خدای داوری خدایی دارای اهمیت کیهان و ملی، یعنی (فرمانروای آسمان و زمین) بود؛ اما در فهرست نام‌های موجود خدایان او را دارای مقام انجمنی نمی‌دانستند. البته یک سر و دو زبانه در ستایش مراقبت و ترحم خورشید خدایی است که در توصیف او می‌گوید: «از همه دریاها می‌گذرد و همه سرزمین‌ها را می‌بیند و از آنجایی که آگاهی او جهانی است همه زبانها را می‌داند. طی سفرهایش همراه مسافران است» (ستاری، ۱۳۸۸: ۱۱۱). همچنین شَمشش خدای جنگ جو است؛ به ویژه در متون نو آشوری و او را خدای آسمان و زمین و همه افراد بشر می‌دانستند. البته در متون اسطوره‌شناسی شَمَش غالباً نقش بسیار برجسته بازی نمی‌کند. در اسطوره «آتانا» او مراقب عهدنامه میان عقاب و مار است. همچنین خدای شخصی اتانا به شمار می‌رود. او همچنین درحماسه گیل گمش نزدیکترین خدا به گیل گمش است و نه فقط در زمانی که پادشاه در دشت به گردش می‌پردازد (همان). در اساطیر هند نیز «ویشنو» خورشید الهه و دایی سپس یکی از دو خدای عظیم سپاودایی در هندوگرایی است. همچنین در اساطیر هند «ویو سوت» خورشید جنبه‌ای از سوریا است و «یَمه» پسر خورشید خدای مردگان است (کاوندیش، ۱۳۸۷: ۷۶).

در اساطیر مصر نیز به «رع» خورشید، خدای اشاره شده که مورد پرستش واقع شده است .البته پرستش خورشید ممکن است از جایی دور و در روزگاری نامعلوم به مصر آمده باشد. با تضعیف قدرت حکومت در پایان سلطنت عصر کهن و تمرکز زدایی تدریجی، قدرت سیاسی و اقتصادی و موقعیت پرستش خورشید دچار بحران شد. در پایان سلسله هجدهم نیز شاه آخناتن به صورتی نا موفق کوشید تا حالتی ویژه از پرستش یک خدای واحد خورشیدی در مصر را ارائه دهد که بر پرستش خدای آتن متمرکز بود و به‌صورت قرص خورشید نشان داده می‌شد و در همه اعصار پرستش خورشید شاید به سبب دوری آن از مردم معمولی و عدم دسترسی به آن عمدتاً به‌صورت پرستشی استانی و سلطنتی برجای ماند. در اساطیر یونان نیز «آپولون» در اساطیر رومی (آپولو) خدای نور، استدلال، الهام، هنرها، آینده‌نگری و درمان همگی در ارتباط با خورشید است (همان: ۲۰۴–۲۴۸). دیرپاترین تفکر مهرپرستی در فرهنگ ایرانیان دیده می‌شود که شکل یک گفتمان به خود گرفته است و در دوره‌های مختلف به اشکال مختلف بازتولید شده است.

تجلی خورشید/ آفتاب در عرفان

جدای از اینکه شمس در چه تمدنی ریشه دارد، در آثار عرفانی فارسی این استعاره جایگاه ویژه‌ای دارد. در کتاب لغات و اصطلاحات عرفانی از واژه خورشید مراد انوار حاصل از تجلیات الهی است و خورشید حقیقت نورخدا است و عبارت از ذات احدیت نیز هست و اشاره به وحدت است. چنانچه مه و مهر اشارت به کثرت است. همچنین آفتاب در آثار مولانا رمز حق تعالی، مظهر اسما و صفات حق، ظهور حق تعالی، وحدت وجود، رمز انسان کامل، رمز وحدت نفوس اولیا، است (تاجدینی، ۱۳۸۳: ۵۸-۴۷)؛ به‌عنوان مثال مولوی در دفتر اول مثنوی، آفتاب را رمز حق تعالی بیان می‌کند؛ چراکه حضرت حق مثل خورشید واضح و روشن و بی نیاز از استدلال و تعریف می‌باشد:

آفتـــاب آمـــد دلیـــل آفتـــاب	گـــر دلیلـــت بایـــد از وی رو متـــاب
ســـایه گـــر از وی نشـــانی می‌دهـــد	شـــمس، هـــر دم نـــور جـــانی می‌دهـــد

(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۲/۱)

یا در جایی دیگر آفتاب را رمز وجود بیان می‌کند؛ چراکه در نظر مولوی، حقیقت جهان یگانه وجودی متصف است ولی در لباس اشیا معانی گوناگونی جلوه گری می‌کند (تاجدینی، ۱۳۸۳: ۵۰).

اهمیت خورشید در برهۀ زمانی صفویه

اگرچه در همۀ ادیان و باورها خورشید جایگاه خاصی دارد؛ در این دوره یعنی در دورۀ صفویه خورشید نمادی از کیش مهرپرستی و ایرانی گرایی است. قلندر در دورۀ صفوی که ریشه در آیین‌های ایرانی دارد نیز خورشید را پرستش می‌کند. از نظر شفیعی کدکنی بن‌مایه‌های فکری قلندریه نیز از آیین‌های ایران باستان تعالیم مزدکی و خرمی‌گری گرفته شده و با تصوف و تشیع درآمیخته است. نشانه‌های آیین مهرپرستی در فرقۀ قلندریه وجود آتشدان در محافل قلندریان عجم، گورهای خودسازی و داغ کردن است. یکی از نشانه‌های مانوی در باورهای قلندر پرهیز از زن و تجرد است و نشانه‌های آیین زرتشی در فرقۀ قلندریه جهانگردی، سیر و سفر و پاس داشتن و قداست آتش بوده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۴۲۰).

حسینی منشی در کتاب ریاض‌الفردوس خانی که تاریخ عمومی ایران به ویژه فارس و کهکلویه و خوزستان است، که در عصر مورد نظر ما نگارش یافته در بخشی از اثرش با عنوان «شاه قلندر مزوّر»، قلندر را مهرپرست توصیف کرده است: «هر صبح قلندر در مواجۀ خورشید جهان‌تاب ایستاده، به طریق عبدۀ شمس، عاشق‌وار ادعیه می‌خواند» (حسینی منشی، ۱۰۸۲: ۴۱۹). در این گفته عناصر مهرپرستی در شیوۀ باور شاه قلندر آشکار است. همچنین اسفندیار

دربارهٔ فرقه‌ای قلندران که با هندوها امتزاج یافته‌اند می‌گوید که آتش را پرستش می‌کنند و در پیش آتش می‌نشینند (اسفندیار، ۱۰۶۹: ج ۱۸۹/۲).

استعارهٔ نقطه و ارتباط آن با خورشید

فرقهٔ نقطویه ادامهٔ جریان باطنی‌گرایی بوده که در نهضت حروفیه آغاز شده بود، با این تفاوت که نقطویه همه چیز را در «نقطه» خلاصه می‌دید؛ زیرا محمود، آفرینش و پیدایش همه چیز را از خاک می‌دانست و آن را نقطه می‌خواند (کیا، ۱۳۲۰: ۵). در این دوره بارزترین جنبه‌های فکری نقطویه عجم‌گرایی یا همان ایرانی‌گرایی بوده است. نظریه‌پردازان این تفکر سال هزار قمری را هزارهٔ جدید نامیدند و اعتقاد داشتند که هزارهٔ عجمی از این زمان آغاز گردیده و از این جهت به الحاد متهم شدند (همان). محمود دهدار، پدر محمد دهدار از نقطویان مشهور بوده که آثار زیادی در علم نقطه به فارسی دارد؛ ازجمله العلم النقطة کَثَرَهُ الجاهلون، اسرار الحروف و مفاتیح‌المغالیق.

باور به اندیشه‌های ایرانی در کلام آن‌ها با تقدس خورشید نیز بیان شده است. اسفندیار در توضیح باورهای نقطویه می‌گوید:

> هرچه سفید است مردم سفید پوست و ایشان همه آفتاب را تعظیم کنند و گویند قبله است و اینکه در کعبه رو به شمس بود اشارت است بدین معنی که قبله شمس است و ایشان را دعاییست که رو به آفتاب می‌خوانند. گویند چون دور عجم شود مردم به حق راه برند و ایشان [انسان] را پرستند و ذات آدمی را حق دانند و سلام ایشان الله الله باشد (اسفندیار، ۱۰۶۹: ۶-۲۷۵).

نقطهٔ مشترک اصول المعارف و رسائل دهدار در اینجاست که شمس به‌عنوان یک عنصر از باورهای ایرانی در هر دو اثر استعارهٔ مرکزی است. همچنین آشتیانی در اصول المعارف در تفسیرش بر این اثر، در رابطه با ارتباط وجود (شمس) با مظاهر و تجلیات آن، این بیت را از شاعری نقطوی نقل می‌کند:

> این نقطه گـه صـعود نمایـد گهـی نـزول   یـک نقطـه دان حقیقـت مـاکـان و مـایکون
> (به نقل از آشتیانی، ۱۳۹۰ ق: ۴۷)

و محمد دهدار این استعارهٔ نزول و صعود را تکمیل می‌کند و برای تبیین قوس نزول از استعارهٔ نقطه سود می‌جوید (دهدار، ۱۰۱۶ ق: ۷۷)

استعارهٔ دریا و وحدت وجود

این استعاره، تصویر مرکزی در جوگ بشست است و در اصول المعارف به‌عنوان یک اثر در تعالیم مبانی کلامی شیعی

نیز دیده شده که برای بیان کثرت در عالم وحدت به کار گرفته شده است. توسل به اندیشه‌های وحدت وجودی صوفیانه، دیدگاه کثرت‌اندیشی را بارور ساخته است. عارف، تظاهر خدا را در کلیت اشیا و موجودات می‌بیند. این مرحلهٔ بقاء بالله است که بیداری بعد از خاموشی شهرت دارد و در نتیجهٔ محو و فنای وجودی عارف به دست می‌آید. این بیداری، در عرفان اسلامی، بالاترین مرتبهٔ معرفت است و هر کس که به این نقطه برسد وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت می‌بیند و خود او احدیتی می‌شود که در آینهٔ کثرت منعکس می‌شود و کثرتی می‌شود که در آینه وحدت منعکس می‌شود (لاهیجی، ۹۱۲ ق: ۲۶۷-۸). شاهان تیموری هند به دنبال بازسازی این باورها بوده‌اند؛ به همین دلیل در اثر جوگ بشست تصویر مرکزی است. با این حال این تفکر ریشه در اندیشه‌های صوفیانه دارد که امتزاج زیادی با باورهای ایرانی دارد؛ زیرا توسط شاعران و متالهان ایرانی مانند مولانا بلخی، ملای شیرازی، سهروردی و ... بازتولید شده است و در جغرافیای ایران و هند بسامد دارد (صفا، ۱۳۹۵: ۳۵۴/۴).

نتیجه گیری

بسیاری از واژه‌هاي خاصی که نویسندگان، عارفان و حکیمان در آثار و نوشته‌های خود به کار برده‌اند، تصویرهاي نمادین هستند که در ظاهر برای به تصویر کشیدن مفاهیم بکار رفته‌اند؛ اما در حقیقت ریشه‌های تفکر و جهان بینی آنان را به نمایش می‌گذارد؛ به‌عبارت‌دیگر این تصاویر هستند که ساختار و چهارجوب مفاهیم انتزاعی را ایجاد می‌کنند؛ چراکه نظام مفهومیِ ما، که بر اساس آن فکر و عمل می‌کنیم، ماهیتی اساساً مبتنی بر استعاره دارد. سه اثر مورد پژوهش که از سه تفکر متفاوت در دورهٔ صفویه و در جغرافیای ایران نگارش یافته است، در ظاهر به موضوعات و جهان‌بینی مختلف نظر داشته‌اند، اما در حقیقت یک نظام فکری را در گفتمان‌های مختلف بازتولید می‌کنند: **هستی شناسی عرفانی ایرانی**. این تفکر با استفاده از استعاره‌های بکار گرفته شده باور عجم‌گرایی است که یکی از جریان‌های مهم دورهٔ صفوی محسوب می‌شود و در باورهای اصولی جهان‌بینی صوفیانه ریشه دارد. سر برآوردن صفویه از یک طریقت صوفیانه و آرمان برپایی سلسله‌ای ایرانی، موجب شده که همهٔ گفتمان‌های این عصر به‌گونه‌ای که با ارزش‌های خودشان در تناقض نباشد، این دو باور (تصوف و عجم‌گرایی) را بازتولید کنند. استعارهٔ مرکزی شمس و سپس دریا در اصول المعارف به‌عنوان اثر مهم کلام شیعی، خورشید و نقطه در رسائل دهدار و تصویر دریا در ترجمهٔ آزاد جوگ بشست توسط حکیم میرفندرسکی به‌عنوان حوزه‌های مبدأ برای بیان مفاهیم هستی‌شناختی و وجود و ذات مطلق اشاره به جهان بینی ایرانی و صوفیانه اشاره دارد؛ چه از جهت تأکید بر قداست خورشید که در رسائل دهدار با نقطهٔ دایرهٔ عالم یکی می‌شود و چه از جهت تأکید بر کثرت موجودات در دریای مطلق، و نظریهٔ وحدت وجود. علاوه براین

نتایج نشانگر این نکته است که اصول المعارف به‌عنوان یک اثر شیعی، مجمع تمام استعاره‌های دو اثر دیگر است و خود به‌تنهایی استعارهٔ متفاوتی ندارد که نشانگر ریشه‌های تفکر این گفتمان باشد. استعاره‌های مختص این اثر استعاره‌های مرتبط با زیست ابتدایی انسان است؛ شامل غذا، دغدغهٔ گرسنگی و آلات نجاری؛ بنابراین این گفتمان نه‌تنها در مراحل اولیه ساختن ایدئولوژی است، بلکه در حال وام گرفتن از باورهای دیگر گفتمان‌ها نیز هست.

کتابنامه

قرآن کریم.

تاجدینی، علی. (۱۳۸۳). فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا. تهران: سروش.

دشتی، محمد. (۱۳۸۰). ترجمهٔ نهج البلاغه. قم: سلسال.

راکعی، فاطمه. (۱۳۸۹). «نگاهی نو به استعاره (تحلیل استعاره در شعر قیصر امین پور)». پژوهش‌های ادبی، ۷(۲۶): ۹۹-۷۷.

رسایل جوانمردان، مشتمل بر هفت فتوت‌نامه. . (۱۳۵۲).تصحیحات و مقدمهٔ مرتضی صراف؛ با مقدمه و خلاصه فرانسوی از هنری کربن. تهران: انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران.

زمردی، حمیرا. (۱۳۸۱). تجلیات قدسی درخت. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ۵(۴)، ۴۰-۶۶.

سالم، محمد عدنان ؛ وهبی، سلیمان محمد. (۱۳۸۴). المعجم المفهرس؛ تعلیمات القران العظیم. تهران: اسلام.

ستاری، رضا. (۱۳۸۸). بررسی شخصیت کاووس بر اساس برخی کردارهای او از دوران باستان تا شاهنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ۴(۱۵)، ۱۰۷-۱۲۲.

عرب گلپایگانی، عصمت. (۱۳۷۶). اساطیر ایران باستان. تهران: هیرمند.

کاوندیش. ریچارد. (۱۳۸۷). اسطوره شناسی- دایره المعارف مصور- اساطیر و ادیان مشهور جهان. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: علمی.

کرد زعفرانلو کامبوزیا، عالیه؛ ارسلان گلفام؛ سیما حسندخت فیروز. (۱۳۸۸). «استعاره‌ی زمان در شعر فروغ فرخزاد از دیدگاه زبان شناسی شناختی». نقد ادبی، ۲(۷): ۱۲۱-۱۳۶.

اسفندیار، کیخسرو (محسن فانی). (۱۰۸۱ ق./ ۱۳۶۲) دبستان مذاهب. با یادداشتهای رحیم رضازاده ملک. تهران: طهوری.

اسکندربیگ، منشی ترکمان. (۱۰۳۸ ق./ ۱۳۳۴). تاریخ عالم‌آرای عباسی. تهران: چاپخانه موسوی.

اشپولر، برتولد (۱۳۷۳)، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، جلد ۱، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

انصاری. (۱۳۹۸). «باطنی‌نگری در تشیع و تصوف در گفتگو با حسن انصاری»، وبگاه بررسی‌های تاریخی.

باوفا، نسرین؛ یاوری، حسین. (۱۳۹۱). دایره مقدس: بررسی جایگاه شمسه (نماد خورشید) در ادیان توحیدی اسلام و مسیحیت، تهران: آذر.

پانی پتی، نظام‌الدین. (۱۰۰۶ ق./ ۱۳۶۰). جوگ بشست. تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. تهران: چاپ و صحافی سهام عام.

حسینی منشی. محمد میرك بن مسعود (۱۰۸۲). ریاض الفردوس خانی. به‌کوشش ایرج افشار، فرشته صرافان. تهران: بنیاد موقوفات افشار. ۱۳۸۵.

داراشکوه. (۱۰۶۷ ق/ ۱۳۴۰). سرّ اکبر. به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و دکتر تاراچند. تهران: تابان.

دهدار شیرازی، محمدبن محمود .(۱۰۱۶ ق.). رسائل دهدار. به کوشش محمد حسین اکبری ساوی. تهران: میراث مکتوب؛ نشر نقطه. ۱۳۷۵.

رضوی، فاطمه. (۱۴۰۰). آزادگی و صلح کل: رشد و دگردیسی اندیشه وسعت مشرب در شعر عصر صفوی. تهران: خاموش

زرین فکر، مژگان؛ صالحی نیا، مریم. (۱۳۹۹). تحلیل تصویر کنشگری خداوند در باب کشاورزی، از اسطوره تا عرفان (۱۴۰۰). پژوهش زبان و ادبیات فارسی. شماره:۵۸. صص:۷۹-۱۰۵

زرین‌فکر، مژگان؛ صالحی نیا، مریم؛ مهدوی، محمدجواد. (۱۳۹۲). استعاره مفهومی رویشی در معارف بهاء ولد. ادبیات عرفانی. سال پنجم، شماره ۹. صص: ۱۳۷-۱۷۲.

شایگان، داریوش. (۱۳۸۹). ادیان و مکاتب فلسفی هند. تهران: امیرکبیر.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶). قلندریه در تاریخ: دگردیسی‌های یک ایدئولوژی. تهران: سخن.

شکری، یدالله و سمانه شمسی‌زاده .(۱۳۹۴). بررسی استعارهٔ زمان در تاریخ بیهقی با رویکرد زبانشناسی شناختی، دوفصلنامه مطالعات زبانی و بلاغی، سال ۳، شماره ۵۱، صص ۴۵۵-۴۹۴.

شیرازی، صدرالدین محمد ملاصدرا. (۱۰۲۷ ق.). کسر اصنام الجاهلیه. تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران. ۱۳۴۰.

شیرازی، محمد. (۱۴۱۰ ه.ق). اسفار اربعه، ج ۲، ص ۹۸، چاپ چهارم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صفا، ذبیح الله. (۱۳۹۵). تاریخ ادبیات، جلد ۴. فردوسی: تهران.

فرای، ریچارد ن. (۱۳۶۳)، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: سروش

کیا، صادق. (۱۳۲۰). نقطویان یا پسیخانیان. تهران: ایران کوده.

گنون، رنه. (۱۳۸۷). نگرشی به مشرب باطنی اسلام و آیین دائو، ترجمه دل‌آرا قهرمان. تهران: حکمت.

میرعابدینی، ابوطالب؛ افشاری ،مهران. (۱۳۷۴). آیین قلندری: مشتمل بر چهار رساله در باب قلندری، خاکساری، فرقهٔ عجم و سخنوری. تهران: فراروان.

میرفندرسکی، ابوالقاسم. (۱۰۲۰ ق.). منتخب جوگ باشست. تصحیح فتح‌الله مجتبایی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. ۱۳۸۵.

Lakoff, G. and Johnson, M. (2003). Metaphors We Live By. University of Chicago: Chicago